

隆寛教学の証について

— 観經十三定善行の問題 —

伊藤茂樹

〔抄録〕

法然門下の隆寛は信心重視の思想をもつて教義を樹立するが『観無量寿經』の定善行の取り扱いについては往生行として認めようにみうけられる。法然が廃したはずの観仏、観想行を肯定することは『選択集』の否定となるが、隆寛は他力廻向という阿弥陀仏の観点から教義を再解釈する。当論文ではこの隆寛の定善

行の扱いを、隆寛の著述にみられる華座観の解釈をふまえ、中世における往生の証という意義から隆寛の定善行のあつかいを考察したい。

キーワード：隆寛、往生の証、定善行、『三昧発得記』、華座観

はじめに

当論稿では法然門下の隆寛の教学における、『観經』定善行との取り扱いを見てみたい。隆寛は法然門下の上足として活躍し並履の堅者定照が『彈選択』を書き送りつけて非難したさい『顯選択』を書いて反論するなど理論的な面においても法然門下においては重要視されてきた。しかし法然が廃捨したはずである定善行を肯定するなど教理的に不可解な点もみえたたとえば信樂氏が「それは又、浄土教思想展開史の立場からみれば、明らかに逆流を意味するもの」としたように、研

究者の間において一様に法然の思想の後退として否定的な見解を示される。このような隆寛教学における定善行許容の問題を当論稿において説明を試みたい。

一 定善行の行的立場

それでは、隆寛の定善行という立場をみるさいに行としての立場はどのようなのであろうか。

問三心者^一、出上品上生文^二定善文^三中^四所^五不^六説^七也 如何

答定善^ト者思惟^ニ觀^ニ察極樂依正^ニ報^ニ其^一一々^ニ報莊嚴^ハ 即是弥陀願力^ノ所成也名号^ノ功德^ノ所成也歸彼^ノ莊嚴^ニ擬^ス此 思惟^ヲ豈^ニ非^ニ至誠心^ニ乎 觀^ニ彼^ノ莊嚴^ニ不生疑心^ニ豈^ニ非^ニ深心乎 憶^ニ彼^ノ莊嚴^ヲ欣慕^ス匪^ス懈豈^ニ非^ニ廻向發願^ニ心^ニ乎 三心攝^ニ定善^ノ之義其理是明^ニ応知^ニ

とあるように、定善行が三心を摂するかどうかという問いを設け、定善行とは、極樂の依報正報を、思惟觀察する行であり、どうしてこのことが、至誠心でないのであろうかとしている。ではなぜ隆寛は定善行を至誠心と同一上に捉えたのであろう。ここで一つ思い出されるのは、自利真実の意業積である。

意業ノ自利真実^一 所謂^ニ又^タ真実心^ノ中ノ意業思想已下是也 此ノ中ニ又有^ニ一^ハ阿弥陀仏依正^ニ報如^ニ現^ニ目^ノ前^ニ思想觀察憶念^ニコトヲ 二明^ス輕賤厭^ニ捨此生死三界等ノ自他依正^ニヲ

とあるように、定善行を至誠心積における自利真実の意業の觀察憶念と同一上にとらえているのである。つまりは定善行が自利真実上の思惟觀察と同一上にとらえられるのであれば、たとえそれは称名行という行でなくとも信行具足として往生行の価値は付与されるわけであり往生行という立場は保たれるのである。つまりここでも隆寛が行という立場を基準にしたのではなく信行とした行者の安心から定善行を捉え直していることがわかる。この点は拙稿^④に詳しいのでそちらに譲るがともかく隆寛は定善行を三心の各行の立場から捉え直す。『觀經』の定善行の解釈を信行具足のそれぞれの行に捉えて解釈するのである。

二 得忍について——定善示觀縁と華座觀について

この『觀經』における十三定善行において隆寛はどのような価値を見出すのであろうか。『觀經』における見仏は、善導の科文にしたがえば定善示觀縁の箇所と第七華座觀の韋提希の見仏の二箇所に認められる。そしてこの二箇所においてはともに韋提希夫人の得益が認められる。隆寛は往生について「得無生忍」を得た後において自己の無明を断ち十住已上の階位をえて報土往生となる。そしてここにおける典拠を第七華座觀における得忍に求めている。ではこの華座觀における得忍と定善示觀縁における得忍にはどのような差を認めているのであろう。さきに述べたように隆寛は自己の往生における得忍を華座觀にもとめながら華座における得忍をもつて報土往生の得忍の根拠としている。

問一宗意於斷無明ノ位判^ニ無生忍^ノ何處ノ何ノ釋^ヲ乎
答韋提希得益是也 第七ノ花坐觀ノ時見^ニ空中ノ三尊^ヲ得^ニ無生忍^ヲ
無生忍者^ニ是往生也

定善義ニ云「弥陀應^ニ聲^ヲ即現^{スルナリ}証得往生也」已上
得往生^ト者指^ス得無生忍^ヲ也 若坐^{スル}蓮台^ニ時所^レ得^ニ無生忍^ヲ爲^ニ凡位^ノ
無生^ノ者不可生報土^ニ 今得^ニ無生^ノ入^ル報土^ニ 當知斷無明位^ノ得無
生忍也^⑤

そして『觀經』における光台現国と散善顯行縁の文において菩薩に授記をもつて往生の証「第七觀時証得往生」としている。つまりここでわかるように隆寛にとって華座觀の証得は、往生の確証を示す授記で

もあり、証という意味を持つものである。

しかし定善示観縁における得忍は、このような意味を持たない。『観經疏』「序文義」における、「此多是十信中忍非解行已上忍」の文をもちいて

既釋十信可知之未斷無明内凡也 又云非解行已上不可屬住上無生之旨甚分明也⁽⁶⁾

としているように定善示観縁における得忍は無明を断ち得ないわけであるから往生の意味を持たないことは明らかである。そしてさらに隆寛は『観經疏』における文を引き

經ニ云ク「如來今者教ヘテ井提希及ヒ未來世ノ一切衆生ヲ觀ニシム於西方極樂世界ヲ以ノ仏力ヲ故當ニ得見トシテ彼清淨ノ国土ヲ如ラム執明鏡ヲ自見ニ面像見ニ彼ノ国土ノ極妙樂事ヲ心歡喜スルカ故ニ應レテ時即得無生法忍ヲ」已上 此即發起序ノ中ノ定善示觀ノ文也 善導釋シテ云ク「如執明鏡已下ハ夫人及ヒ衆生等入觀住心ニ疑コト神ノ不ニ捨心境相応シテ悉ク皆顯現ス当境ノ現スル時一如鏡ノ中ニ見物ヲ無異也言心歡喜故得忍者此明阿弥陀ノ仏国忽ニ現眼前何ソ勝踊躍ニ因茲ノ喜ニ故即得中^中無生之忍上 亦名喜忍亦名悟忍亦名信忍此乃玄談ニ未^未標セ^得ル処ヲ欲^下令^中シテ夫人等怖^ニ心^ニ此益勇猛ニ專精セ^上心ニ想見スル時ニ方ニ応^ニ悟忍^ヲ此多ハ是十信ノ中ノ忍^ニ非^ニ解行已上ノ忍^ニ也」已上 經ノ文釋ノ文限リク序文ノ限テ方便全ク非^ニ正受得益ノ文ニハ也既ニ云^ニ此乃玄談未標得處ト是即於序分ノ時不可^ニ有^ニ夫人ノ得益ノ之故也善導云ク「第七ニ料簡井提聞^下仏正說^上得益^ニ分齋^ヲ」已上 非明証^ニ乎 是以得益分ニ云^ニ得見^ニ仏身及^ニ二菩薩^ヲ心生^ニ歡喜^ヲ歎^ニ未會

有^{コトヲ}廓然トシテ大ニ悟^ニ得無生忍^ヲ非^ニ是光台ノ中ニ見ル國^ニ時^ニ得^ニ也^上」又「問定善示觀ノ縁ノ中ニ說言^ク見^ニ彼ノ国土ノ極妙樂事ヲ心歡喜^ニ故ニ應^ニ時^ニ即得^ニ無生法忍^ヲ此之一義云何^ニ通釈セム答曰ク如此^ニ義者但是世尊酬^テ前ノ別請^ニ拳勸^ニ利益方便之由序ナリ」已上 非^ニ正^ニ得益^ニ之旨分明也⁽⁷⁾

として、善導の『観經疏』の得益文を文証に引いて定善示観縁における見仏を方便行という位置に低下させるのである。定善示観縁における得忍はあくまでも十住已上の忍ではない。たとえ得忍出来たとしてもそれは十信中の忍であり、往生という概念からはもれることになるのである。このような意味は何であらうか。

問心ニ想見スル時方ニ應^ニ悟^ニ忍^ニ之文ハ猶^ヲ夫人得忍者非初住ニ歟如何

答夫人等心ニ怖^ニ無生忍之益^ヲ思想觀念^ヲ方ニ指^テ此ノ時ヲ導^ニ心^ニ想見^ニ時尤^モ以^テ此位ヲ可^ニ為^ニ十信ノ中ノ忍^ト相當^ヲ三昧成就之時ト可^ニ証^ニ得初住無生^ヲ也⁽⁸⁾

つまりここでもあるように、「心想見」を「思想觀念」としている。つまり「心想見」とした立場を観察行、観仏行としての立場つまり「雜行」としたものでしかないのである。

この「心想見」の解釈は『定善義問答私見』に、以下のように解釈している。

第三觀 正^ハ此第三觀ノ時可觀察之^ニ故指之^ニ名為此想成時^ト也 然則此成字ハ觀想ノ名成也 全非^ニ三昧成就之成^ニ也⁽⁹⁾

第九觀 經ニ二重^ニ有此想成時ノ言^ニ事何心歟 答上ノ此想成時者觀念

思惟ノ相也 是以疏云「此明諸行者等行住座臥常緣彼国」等 云云 正是思惟ノ時ノ相也 下ノ想成時者正是正受ノ時ノ觀成就ノ相也 是以疏云「正明因定得見極樂莊嚴」等 云云⁽¹⁰⁾ とする様に「心想見」の意味を觀想とする場合と三昧正受とする二者の立場があつたことがわかる。「心想見」とした定善示觀縁の立場は隆寛にとつて従来の觀仏行、「己心の弥陀」とする立場の中でしかないのである。しかしこれが華座觀についての解釈では異なる。

相當^ニ三昧成就之時^ト可^レ証^ニ得^ニ初住無生^ヲ也 是以善導云ク「如此^ニ想^フ者^ヲ名^ス爲^ニ粗見^ニ極樂国土^ニ 即合^ニ教我思惟^ノ一句^ニ 言正受者^ニ 想心都^ニ息^ニ緣慮^ニ並^ニ亡^ニ三昧相^ニ應^ニスル^ニ名^ス爲^ニ正受^ニ」又云「有^ニ二種^ニ見^ニ 一者想見有^ニ知覺^ニ故^ニ雖^ニ見^ニ淨境^ニ未^ニ多クハ明^ニ了^ニ二若^ニ若^ニ内外ノ覺^ニ 滅^ニ即入^ニスレハ^ニ正受^ニ三昧^ニ所見^ノ淨境非^ニ想見^ニモテ得^ニ爲^ニ比校^ト」已上然則今ノ解釈者并提^ノ得忍決定^{シテ}可^レ爲^ニ初住^ト之証擧^ゲ也 是以華座觀^ニ云「并提^ハ是垢凡ノ女質^{ナリ}不足^ニ可^レ言^ニ 但以^ニ聖力冥^ニ加^ニル^ニ彼ノ仏現^{スル}時^ニ得蒙^ニ稽首^ス 斯乃序^ニ臨^ニ淨国^ニ喜歎^ニ無^ニ以^ニ自勝^ニ今^ニ乃^ニ正觀^ニ弥陀^ニ更^ニ益^ニ心開^ニ悟忍^ニ」已上 猥^ク以^ニ思惟想見^中之忍^ヲ同^ニ三昧正受^後之忍^ニ 若[□]起^ニ此見^ニ自損^シ々^ニ他^ニ其ノ罪甚重^シ 可^レ悲々々⁽¹¹⁾

つまり、韋提希が得る三昧正受の忍は初住無生である。つまり華座觀における得忍は十住以上の無生忍であり、往生における確証を意味するのである。このように『觀經』における韋提希の見佛も「思惟想見中之忍」と「三昧正受之忍」として明確に分けたうえで、定善示觀縁を従来の觀想行方便行とした立場でしかないとして華座觀における得

忍をもつて「証得往生」としている。それではこの華座觀における三昧正受の得忍すなわち「証得往生」とはどのような意味をもつものであるうか。なお近年の隆寛の新出資料である『礼讃問答』ではこの隆寛の華座觀の記述がよく現れている。⁽¹²⁾

三 三昧発得について——証得往生の意義

それでは、証得往生とする意味はいつたいなにを意味するのであろうか。そもそも隆寛が定善行を許容した眼目はどこにあるのであろうか。法然が『選択集』十二章において成しえた、宗義の廢立は『觀經疏』「散善義」における「上來」の一文であり、この一文においてはたしたのであり、『觀經』に説かれる定善行、散善行は廢捨したのである。もつとも隆寛はあくまでも行的な価値觀は残したために三心具足の行であればこれらの行も修善という形で認めたが定善行に関しては他にも証得往生するように別の価値觀をもっている。ではこの価値とはどのようなものであろうか。『極樂淨土宗義』において隆寛は定善行と称名に關して

問称名往生十三定善機可有勝劣乎

答若約本願者以称名為勝 若約行人者以觀想為勝⁽¹³⁾

として本願からみれば称名を勝となし、行人からすれば觀想を勝としている。つまり阿弥陀仏の側からみれば称名念仏が勝れているのである、行人から見るとそれは行的価値は觀想の方が勝れているとする。ではその行人の価値は何であらうか

問彼此共^二生報土^一可有^レ何異^一乎

答念仏者ハ有智無智同ク修^二之^一有罪無罪^二共行之ヲ^一 觀想者限^二有智

限^二善人^一隔^二無智^一隔^二惡人^一勝劣是分明ナル者^一乎⁽¹⁴⁾

ここにあるように念仏行は万人が平等に往生できるものであるけれども觀想行は宗教的能力に機根差があるため有智や無智の行人にとつては修することができないから劣であるとしている。このところの解釈は法然らの平等往生に眼目を受け継いでいる。しかし次の問答において不可解な問答をたてている。

問定善ハ廻^レ而得^二生念仏^一直往^二業也^一如何

答称名ハ為^二本願ノ行^一故^二名^一直因^二定善ハ觀^レ本願^一故曰廻^レ已^レ然

而於^二此^一發^二三昧^一以^レ之^一為^二勝^一耳⁽¹⁵⁾

称名は本願の行であるから直因の業であるが、定善は本願を觀するから廻という。しかしここにおいて問題なのは傍線部である。ここにおいて三昧を起こす。三昧をおこすことにより勝としているのである。この解釈は難しいがつまりは三昧をおこす立場のみを勝としているのである。さきほどまでの定善行と称名念仏の關係と逆転している。ここでは勝とする意味は何であろうか。つまり、ここに隆寛の三昧發得の考えがでている。そしてこの点の解釈が華座觀の「三昧正受の得忍⁽¹⁶⁾」とする証得往生の意味も加わる。つまりこの華座觀においては証得往生とするのは、

定善ノ機ハ現身往生也如何

答 雖得^二其証^一報命未盡^二之間^一依身尚在娑婆^一也 夫人其証也 又

云此事定善ノ機ハ地體現身往生ト定^二事如何^一經文釋家定散俱^二期

臨終往生^一也 然而定善ハ其機勝故現身^二取証^一事在^二之法^一相^レ也⁽¹⁷⁾

定現身^二往生云事^一ハ可思^レ之^一也

ここでも見られるように隆寛は定善の機を「現身往生」としている。そしてここにおいて重要な点は傍線部に留意すればこの身が尽きることのないまだ娑婆にある状態において得た「証」であるとしている。つまり定善の機も散善の機も共に臨終往生の機類であるから、ここである「現身往生」は即座に現生における往生として現生において悟りを得た機類とするのでなく松野純孝氏⁽¹⁸⁾が唱えたような「觀想によつて如来等同を証得」されたとした立場とは異なり、信因決定の行でもつて「往生の証」を得たのである。この「往生の証」という意味は、西口順子氏が指摘するように中世の浄土教の立場では非常に重要な意味をもつ⁽¹⁹⁾。そして定善行による現証をすなわち往生における証という立場に変換するのである。つまり行としての価値觀ではなく、別に定善行に価値を見出すのである。

しかし、たとえば明恵などはこの点、定善行の立場を往生行として念仏の中心的な立場でとらえる。『摧邪輪』において『觀無量壽經』の十三定善行は

約置^下定善門^義者十三定觀中第九觀是為^二根本^一 余觀是伴定亦

此諸定方便根本各各差別^一一修^レ之日數隔別心想疲勞称名三昧是惣定又是根本与^二第九觀^一無^二別体^一然就^二此根本三昧^一亦有^二方便根本^一謂口称者是方便也三昧成就者是根本也是故今所說十餘定觀皆為^二往生淨土業因^一其中雖^レ不修別別諸定^一若口称三昧成就者往生淨土無^レ疑亦於自余諸定可得^二成就^一也⁽²⁰⁾

とあるようにこの第九観が根本であり他の定善行は第九観の根本三昧をえるための方便根本とされる。そして口称念仏は「称名者は通諸念仏三昧為惣方便」とあるように、どこまでも三昧成就を得るための方便行であり三昧成就こそ根本的な行なのである。明恵の解釈はここに重点がある。称名念仏とは観想成就、見仏三昧を成し遂げられないものが下根劣機の行として称名を方便として三昧発得または三昧正受をとげる。⁽²¹⁾この点が専修念仏教団との教理的な相違であるが、もちろん中世の顕密仏教のあいだではこのような「唯心浄土」または「己心の弥陀」とした立場が主流であり『観無量寿経』の定善行の立場も同様の解釈でとらえているが、隆寛にいたってはこの定善行の立場を他力という立場で捉え直しました阿弥陀仏からの廻向というかたちで往生行の証という立場にとるのである。この点が隆寛の定善行の解釈であり意義である。それでは隆寛はこの証得往生という立場はなにを拠り所とするのであろうか。つまりこの立場から重要な意味を持ったのが法然撰述の『三昧発得記』であつたといえる。それに関連して二つのことを検討していく必要がある。一つは善導を三昧発得の聖者と評す法然の立場ともう一つは法然みずからの三昧発得の神秘的体験である。まず法然が『選択集』の末尾で善導のことを三昧発得の行者であるとして善導のことを高く評価したのはどういう事であらうか。この事は善導自身を観想行によってなした三昧発得の行者としてみたものでは無かつたはずである。法然にとって善導は

然^ハ則^レ西方^ノ行人^ハ必^ズ須^ク珍^ク敬^ス矣^ハ就^ニ中^ノ每^ニ夜^ニ夢^ニ中^ニ有^リ僧^ノ指^ニ授^ス玄^ノ義^ヲ僧^ハ者^ハ恐^クハ是^レ弥^陀ノ^レ心^ヲ現^ナ爾^ヲ者^ハ可^シ謂^フ此^ノ疏^者是^レ弥^陀ノ^レ伝^ナ説^ナリト^ハ何^ニ

況^ニ大唐^ニ相^ニ伝^ナ云^ク善^ノ導^ハ是^レ弥^陀ノ^レ化^ニ身^ナリト^ハ也^ハ爾^ヲ者^ハ可^シ謂^フ又^ニ此^ノ文^ハ是^レ弥^陀ノ^レ直^ニ説^ナリト^ハ既^ニ云^フ三^ニ云^フ欲^ススル^ヲ写^シト^ハ者^ハ一^ニラ^ニ如^ク經^ノ法^ニ此^ノ言^ハ誠^ニナル^カナ^ハ乎^ニ仰^テ訪^ニ本^ノ地^ニ者^ハ四^ニ十^ニ八^ニ願^ノ之^ヲ法^ノ王^也十^ニ劫^ノ正^ノ覺^ノ之^ヲ唱^テ有^リ憑^ニ于^ニ念^ノ仏^ニ俯^テ訪^ニ垂^ニ迹^ニ者^ハ専^ニ修^ニ念^ノ仏^ノ之^ヲ導^ノ師^也三^ニ昧^ノ正^ノ受^ノ之^ヲ語^ヘ無^レ疑^ニ于^ニ往^ニ生^ニ本^ニ迹^ニ雖^レ異^ナリト^ハ化^ニ道^{是^レ一^也}

とするように法然にとって善導は専修念仏の導師であり、又その善導の著述である『観経疏』は弥陀の直説であつて「西方指南行者目足」であつたのである。そしてその善導の教義がたとえ法然の教義とは違つたとしても法然の主体性のなかにおいては善導は専修念仏の導師であり弥陀の直説である『観経疏』の著者である。そしてこの善導の三昧発得も善導が『観経疏』執筆中夢中に弥陀が應現して玄義を指授したことも法然にとって専修念仏者としての善導においてなされた理論的根拠のうらづけであつたはずであり、⁽²²⁾同時にそれは法然の自己の教説における理論的根拠のうらづけでもあつたはずである。つまりよるところの人師である善導の三昧発得そのものが観想行におけるそれではなく、あくまでも称名念仏における三昧発得であり、又明恵がなしたような意味での口称念仏での現世における見仏を目指した意味での三昧発得でもなく、法然の専修念仏における証である。この意味で善導の三昧発得の記述を他者に提示する論理性の必然があつたはずである。この点道綽の三昧発得の対比をみてみてもわかる。『選択集』十六章をみてみよう。

道^ノ綽^ハ禪^ノ師^ハ者^ハ是^レ雖^レ未^レタ^ニ發^ニ三^ニ昧^ヲ故^ニ自^ニ不^レ知^ニ往^ニ生^ノ得^ニ否^ヲ道^ノ綽^ハ善^ノ導^ノの^レ師^{であ}つても三昧を發得していない。ここで重要なのは

傍線部分である。「自不知往生得否」とするように法然は「道綽は自らの往生の得否を知らない」という点に注目しているのである。そして専修念仏教団において三昧発得という神秘的体験そのものが自己の往生の得否を現世において知りうる唯一にして最高の手段としてのものであったことが知られる。そしてそれは当時の浄土教において最重要の課題であった自ら往生の得否を知る「証」としたものであり、種々の往生伝にみられる「往生の奇瑞」であつたはずである。

それでは何故、法然は『選択集』十二章において廃した定善行が法然の意図とは別に起こつたのであろうか。⁽²⁵⁾ もしも法然が実際に体験した事柄であつたとしても教義にあわないものであるならとどめておく必要はなかつたはずである。いやむしろ悪きものとして自己における反省の体験としてとどめてもなんら不思議はなかつたはずである。それではなぜであらう。この点について小原仁代は中世の往生伝の成立の意義について興味深い指摘がある。⁽²⁶⁾ 小原氏はそもそも祖師が教義を樹立する場合、自らの立場のなかにおいては理論の呈示と往生に對しての絶対の確信が内在的に一体化したかたちとなると指摘し、教義書としての理論はすなわちその絶対的な確信にうらずけられているものであるという。そしてその理論を受容する側（信者）においてこの往生の爲の一般理論と救済の確信とした「信ずるという精神行為」は非合理なことではあるが、この非合理性の克服が教義を樹立するさいに重要な課題となつたとする。もちろんこの克服は受容する側においての「非合理性の克服」は教理や祖師にたいしての畏怖が増大であればあるほど容易に克服できるしまた宗教体験の追体験や神秘的な宗教

体験の積み重ねの中で克服しうるものであるが、往生伝の作者たちはむしろこの教理を事実の確認つまり往生伝に記載されている人を列挙することによって克服しようとしたのであり、中下級貴族の知識人としての合理的な思考態度は往生伝の制作によって非合理的な克服をはかつたという。小原氏のこの指摘にもとづくのであるならこの非合理性の克服は法然にとつては三昧発得の体験であり『三昧発得記』の成立もその中に位置づけられるのではないか。つまり『三昧発得記』が撰述された故はそこにあるのであつて、法然自身が觀想行を成就したとする一元的な理解のなかでは捉えるべきではない。あくまでも自然におこつたのであり阿弥陀仏の側から他力的な解釈から起こつたものである。それ故この十三定善行も自己の自力的な営みのなかであらわされたのではなく阿弥陀仏の他力、または廻向によりあらわれた現証である。つまり往生伝において臨終時にみえた往生の証とした現証（種々の往生伝に見える奇瑞や夢告）は法然の段階でも確認されていたものであり『三昧発得記』における記述も単なる口称念仏の深まりのなかでもたらされたのではない。教義のなかでの理論的正しさの証明は、むしろ法然にとつて『選択集』にみられる「一般理論の呈示」と「法然自身の固有の宗教体験にもとづいた彼岸の救済の確信」が一体化した中で起こつた現証でありそのなかで著された書物が『三昧発得記』である。そしてこの書がまさに教理を受容する立場においての指標たりえたはずである。ここにこの書の意義があるのである。そしてこの書とその現証は『知恩講私記』にみられるように隆寛または隆寛門弟において重視せられ、⁽²⁷⁾ 伝えられるようになったのであらう。

四 証の意義

ここまでみると隆寛の定善行にたいしての解釈は観想ではなく証とした点が結論できる。しかし隆寛にとっては、この現証は必ずしも往生の判定にのみ使われるのではない。自己の論証において華座の現証をもって証となした箇所がみえている。『滅罪劫数義』の奥書においては、

自然^ニ発^レ智雖^ニ成^ニ此義^ニ下品下生^ニ除^ニ五十億劫罪^ニ文和會失^ニ據^ニ之間於^ニ觀念法門中^ニ忽^ニ得^ニ証誠^ニ先年之比恒^ニ可^ニ係心^ニ於華座觀^ニ之由有^ニ夢想之告^ニ其後觀經第七觀^ニ文並^ニ礼讚^ニ中^ニ七言八句偈^ニ僅^ニ以^ニ誦誦^ニ許也^ニ敢^ニ不^ニ辨^ニ幽旨^ニ而今就^ニ華座觀^ニ文^ニ既^ニ察^ニ和尚^ニ深意^ニ又推^ニ本願^ニ密意^ニ往日之夢豈非^ニ告^ニ示^ニ此事^ニ哉窮以經^ニ云^ニ如此妙華^ニ本^ニ法藏比丘願力所成也^ニ若欲念彼仏者^ニ當^ニ先作此華座想^ニ釋^ニ云^ニ弥陀本願華王座^ニ又云^ニ華座一觀是其^ニ別依唯屬弥陀仏也^ニ料識^ニ阿弥陀即本願ノ名也^ニ華座^ニ即本願體也^ニ以^ニ法藏因^ニ感^ニ極樂果^ニ此因果即本願宗也^ニ滅^ニ多劫罪^ニ得^ニ生^ニ彼国^ニ即本願用也^ニ此經一部^ニ即本願ノ教也^ニ彼^ニ一部^ニ即本願ノ教也^ニ彼^ニ一夜^ニ奇靈夢今多劫滅罪ノ義情案^ニ始末^ニ宛同^ニ府契^ニ感涙如^ニ雨^ニ見者勿^ニ疑^ニ而已^ニ建曆二年正月四日追以録之^ニ

としたように建曆二年正月四日に以上のような奇瑞がおこっている。そしてこのことはこれらの夢告そのものが『滅罪劫数義』の教義的な論証の正しさを求めるためにあるのである。同じような記述は『散善

義問答』にもみえる。『散善義問答』には、以下のよう。

以之^ニ推^ニ之^ニ未廻向發願^ニ之時^ニ不可往生^ニ故指^ニ其^ニ本功德^ニ云弱也^ニ已^ニ廻向^ニ後^ニ蒙^ニ迎攝^ニ往生^ニ故云^ニ強^ニ也^ニ

此ノ人尚^ニ修^ニ自力^ニ一向^ニ不^ニ歸^ニ他力^ニ故^ニ約^ニ本善^ニ論^ニ功德強弱^ニ令異本念仏ノ人^ニ也^ニ是故云^ニ亦是校量功德強弱^ニ也^ニ

建保五年八月廿日亥時許入^ニ寢所^ニ偃臥^ニ閉眼^ニ未結^ニ眼^ニ金蓮台

現^ニ眼前^ニ光明照耀^ニ其ノ大ナルコト^ニ齋^ニ三^ニ尺ノ像^ニ座^ニ其^ニ躰^ニ非^ニ畫^ニ

非^ニ造^ニ造^ニ不可思議也^ニ心^ニ廻^ニ今^ニ文ノ料簡^ニ令思^ニ思^ニ之^ニ間^ニ有其瑞^ニ仍

記^ニ

として隆寛は自己の教義における確証として建保五年八月に「金蓮台現眼前光明照」としてここには間違いなく華座における現象が現れたとしている。そしてこの現象が独自の教義である廻向義を思括する間にあつたとしている。そして注目すべきは『滅罪劫数義』も『散善義問答』も夢中の奇瑞が華座觀のそれである。つまりこのことが隆寛の教義のなかにおいても「証」とした意味をもつたことをもうらぎしているのである。この夢告や奇瑞という現証は慈円などの中世の文献に非常に多くみられる。夢告と奇瑞という現証は中世の仏教において教義的な解釈や書物の撰述において重要な体験となつた。その経験は当然隆寛にとつてもおなじよう考えられ華座觀における重視と重複していったのであろう。

五 臨終業成と多念について

そして、このことについて関連して述べなければならないことがある。隆寛の臨終業成における多念主義とした態度である。この問題をこれまでに述べた隆寛の解釈をふまえて考察したい。『浄土法門源流章』において隆寛の記述は次のようにみえる。

長樂寺隆寛律師ハ立ニ多念ノ義ヲ聞キ「浄土ノ教ヲ信順趣向ソ厭ニ離ニ穢土ヲ欣ニ求ニ浄土ヲ修習薫練ノ乃至臨終マテ称念不レハ断決定ノ往生ス行者修ニ習ノ念仏妙行ヲ其業成就スルニ必在リ臨終ニ平生之間雖ニ相続ノ修ニ往生業因ヲ未タ能ハ成就スルニ是ノ故ニ一形至ニ最後念ニ相続勤修ノ臨終ニ業成ノ即見ニ佛等ヲ命終ニ坐ニ連ニ即生ス彼ノ土ニ問臨終業成ニ最後ニ應ニ念ス何ソ用ニ平生恒ニ勤行ヲ為シ答平生恒ニ修スルヲ為シ欲ニ相続ニ至テ終ニ業成ノ見ント如来故若不六三練習在ニ已前ニ者何ニ由テカ臨終ニ業得ニ成就ニ是ノ故ニ一期相続ニ得ニ成ニ念仏ハ正ニ是レ弥陀ノ本願自餘ノ諸行ハ皆非ニ本願ニ餘行ハ非ニ是仏ノ本願ノ行ニ而モ業成就シハ即得ニ往生⁽³⁾

この記事が隆寛の教説を多念義とした資料であるがこの記事には隆寛は臨終業成をもとに多念義をとなえたといわれる。そしてこの記事と『散善義問答』においての記述をあわせて隆寛は多念義をとなえたといわれる。

問誓畢此生ノ勤メハ限ル長時ニ歟 可通短時ニモ乎
答通シ長時短時ニ互タル一念多念ニ也
難云誓畢此生ノ言ハ限ルト長時ニ可云也 以テハ一時一念等ヲ不及云誓

畢此生^ト乎

會云念仏ノ行ハ一發心後至マテ往生ノ期ニ不スト可退転ニ勸進スル也 以レ何ヲ故ト者レハ正ク乗スル本願ニ事ハ最後ノ一念ナリ正ク乗スル蓮台ニ事臨終ノ一念ナリ 以テ尋常ノ一念ヲ有リ乗ルコト本願ニ善導懷感等人是也 其餘ノ行人ハ以テ尋常ノ念仏ノ力ヲ成就シテ最後ノ正念ニ乗スル本願ニ也
難云乗ルコト本願ニ何只限ラム臨終ノ一念ニ乎 是以尋常ノ念仏ニ乗スト本願ニ見タル者乎^{ワヤ}

會云ク此ノ義大略前ニ述了^{ヨノツキ}尋常時ニ乗スト本願ニ見タル文決定シテ可預ル來迎ニ念仏ナルカ 故ニ已ニ乗スト定テ釋スル也 經ノ文同之歟

凡一念滅ススト無量ノ罪ニ見タル文決定シテ有ルカ其功用ニ故ニ為令^四生ニ行者信心ニ然説ケル也 実ニ得滅ノ者日々時々念仏ノ人煩惱モ不止ス濁心モ不

止乎 不預此ノ現証ヲ不弁道理ヲ已ニ滅シ罪ヲ了タリ已ニ乗タリト本願ニ云者ノハ不便々々雖不乘本願尚等シ乗ニ發シテ歸入ルカ他力ニ故ニ

雖未滅^四罪障^三既^三如シ滅^三稱他力滅罪ノ名号ヲ無疑慮ナルカ故ニ⁽³⁾
この箇所は平井正戒以来『源流章』の教説のなかにおいて隆寛の多念

義とする点と隆寛の教義書における一致点とされてきた。しかしこの箇所もこの隆寛の三昧發得についての考えを当てはめるとこのような論は成り立たない。まず最初の問答を見てゆこう。『觀經疏』における「誓畢此生」という文に対し長時短時に通じ一念多念に通ずとしている。つまりこの生を終わるまでの業ということで長時短時、一念多念といった回数にこだわっていないことがわかる。この点までは皆一様にいう隆寛の臨終業成の立場があらわれている。しかし次の文を見てゆこう。正しく蓮台に乗ずることは臨終の一念にあるが懷感善導のよ

うな三昧発得者をして尋常の一念によつて乗ずる機としてゐる。このことは何を意味するのだろうか。つまり先ほどの法然の解釈にも示したように、隆寛は善導、懷感の二師は三昧発得者を現世における証を得た人師としてとらえているのである。隆寛にとつては

然ニ善導者依大經等ノ三部ニ立テ淨土宗ヲ開ク他力往生ノ路也 諸師者
為メニ成ニ立自宗ニ廻ニ他力ヲ入レテ自力ヲ違フ經文ニ違フ弘意ニ和尚破之ニ
尤得ニ其理ヲ

としたように隆寛にとつて善導は、他力往生を立てて淨土宗を開いた人師である。繰り返すが善導の解釈が法然または隆寛の教義とは違つたとしても隆寛にとつては淨土宗を開いた師でありまた他力往生の路を開闢した人師に他ならない。そして『選択集』にも示したように、善導も三昧発得者である。法然の善導觀が専修念仏を開闢した人師であるのと同様に隆寛にとつても善導は淨土宗を開いた人物なのである。そしてこの善導、またはその弟子の懷感も三昧発得をなした現世で往生を得た機根である。そして次の文では

難云乗ルコト本願ニ何只限ラム臨終ノ一念ニ乎 是以尋常ノ念佛ニモ乗スト本願ニ見タル者ヲヤ乎

會云此ノ義大略前ニ述了ヌ尋常ノ時ニ乗スト本願ニ見タル文ハ決定シテ可預ル來迎ニ念仏ナルガ故ニ已ニ乗スト定テ釋スル也經ノ文モ同之歟 凡一念 滅スト

無量ノ罪ノ見タル文ハ決定シテ有其功用ニ故ニ為令生セシ行者ノ信心ニ然説ケル也

實ニ得滅ノ者日々時々ノ念佛ノ人煩惱モ不ス止ノ濁心モ不ラム止乎 不預

此ノ現証ニ不弁道理ニ已ニ滅シ罪ノ了タリ已ニ乗タリト本願ニ云ノ者不便々々ノ

雖不乘本願ニ尚等乗ニ發シテ眞実心ニ歸入ルカ他力ニ故ニ 雖未ニ滅セ

罪障ヲ既ニ如シ滅ルカテ他力滅罪ノ名号ヲ無疑無慮ナルヲ故ニ

として念仏人は煩惱もやまず濁心も止まないものであり、經にある「凡一念滅無量罪」の文も行者に信心を生じさせるためであるとしている。つまり我々は現世では煩惱も止むことがなく自力で得脱出来ない身であるからだ他力に預かるとした機根なのである。隆寛が他力の信においてのみ得脱をえる臨終の機であるとしたのは、なにも現世において多念を勵励したのでもなく、現世往生という立場をもつたのではない。凡夫の機根は臨終業成に身を置きつつも、自己においては本願信を基調とした立場をもつたのであり善導懷感も専修念仏において証を得た先達としての機根である。つまり隆寛は我々にこのような善導懷感のような三昧発得するような機になれと指示しているのではなく、依るところの祖師が三昧を得て証を得ているのであるから、念仏（隆寛にとつては信の念仏であるが）せよとしているのである。『源流章』の記述によつて隆寛は念仏相續にもとづく臨終業成という立場にあったとされているが本質的には隆寛は信を基調にした教義を説いたのであり、阿弥陀仏の他力にすることが隆寛の教義である。数量的作善行為にもとづく臨終業成という立場は隆寛教学の特色ではない。数量的作善とは無縁であり、隆寛の多念義とした立場は本来のものではなかったことが理解出来る。

むすび

このようにして隆寛の定善行についての立場を行としての立場、ま

た往生行としての位置を「証」と云う立場から検討してみた。繰り返すが、隆寛自身、往生行を「信因正因」という立場でとらえたのであるから、定善行を許容するのはある意味で当然のことであった。しかし定善の行者を勝とする立場は法然の三昧発得の人師である善導をもつて偏依善導とする立場と同一の観点で見れば「往生の証」に意義を見出したとするほうが自然であろう。そしてこのことに関連して『九卷伝』には興味深い記述が見える。

隆寛律師、上人入滅の後 初七日に當て 一晝夜の念佛をする夜の夢に僧來てつけて曰く上人は往生伝に入給へるをハ知るや否と律師のいはく誰人のいかなる伝そと彼僧指さして曰く前にある書をさすと見て覚む後指所を見れハ善導の觀經の疏なり 上人此書に付きて念仏往生をひろめ玉へり而に今此書を上人の往生伝とする事誠に随喜極りなし⁽³⁶⁾

とするように夢中僧があらわれ隆寛に「法然が往生伝に入られたことをあなたは知っているか」と訪われ、隆寛はどの往生伝でしょうと問い返し、ある僧は『觀經疏』をさしていた。法然はこの書（『觀經疏』）をもつて念仏往生をひろめた。そして今はこの『觀經疏』を法然の往生伝とした。この文における真意はくみ取りにくいが専修念仏を開いた法然にとつては『觀經疏』こそ、指南であり、『觀經疏』こそ法然がめざした往生者の姿であり往生そのものであったと伝えたいのではないだろうか。そして『隆寛略伝』に見えるように。

先師上人ノ三昧發得シテ。極樂ノ依正ヲ拝シタマイケル事ヲ。人々申ケル時隆寛モ時々ハ見へ候ト申サレケルガ。悪ク言ソト思

ハレタル気色ニテ。一定風氣二見へ候ト覺候トゾ申サレケル⁽³⁸⁾とした記述は、専修念仏教団において自らが「証」を得たとする自覺と自身の交錯したものであろう。そして「悪ク言ソト思ハレタル気色ニテ。一定風氣二見へ候ト覺候トゾ申サレケル」として自己の体験をばかった真意は法然が常に門弟にたしなめた「驕慢」の心にあると伝記作者は語ったとして伝えたかったのではないだろうか。ともかくも隆寛の定善行許容の根拠は「証」という点に真意が見出されると結論できる。⁽³⁹⁾

〔注〕

- (1) 信楽峻磨稿「隆寛における信の思想」(『龍谷大学論集』395)
- (2) 平井正戒著『隆寛律師の浄土教』遺文集20頁上
- (3) 同10頁上
- (4) 拙稿「隆寛教学の定善行許容について」(『印度学仏教学会』第49号)
- (5) 平井正戒著『隆寛律師の浄土教』遺文集 24頁上
- (6) 同 24頁下
- (7) 同 24頁下
- (8) 同 25頁上
- (9) 同 135頁下
- (10) 同 148頁下
- (11) 同 25頁上
- (12) 富永和典稿「新出 往生礼讃問答第八と弥陀本願義について」(『印度学仏教学研究第48卷』)には新出資料である『礼讃問答』にみられる華座觀の強調が指摘されている。『礼讃問答』(『西山禅林学報』26号)

には『観経』十三観のうち日想観から華座観までの隆寛の解釈が記されており、自然悟義の意味から「彼極楽地下莊嚴者悉無生菩薩淨業所起也是故見彼莊嚴者自然悟無生理是即他方面也」として極楽の莊嚴をみれば無生を得るとした記述やまた極楽淨土を思想観念して「三昧得成可成正受」を得るとした独自の教説がのっており、隆寛の定善行解釈をさぐるうえでも非常に興味深い資料である。

(13) 同 27頁上

(14) 同 27頁上

(15) 同 27頁上

(16) 伊藤唯真氏は法然門下においても証空が華座観を重視していることを指摘されている。(伊藤唯真著作集1巻「聖仏教史の研究」上巻376頁) 又伊藤氏は証空教団と関わりのあつた平経高が『観経』華座観所説の儀を造営していることを『平戸記』の記述から指摘されている。そしてここにも華座観を「決定往生之因」とした記述がみえている。経高の意図がどのようなものであつたかはわからないが、証空教団とつながりのあつた経高が華座観の儀を造営したことは興味深い。

(17) 平井正戒著『隆寛律師の浄土教』遺文集 142頁下

(18) 松野純孝稿「隆寛の立場」(『浄土学』28号)

(19) 西口順子稿「浄土願生者の苦惱―往生伝における奇瑞と夢告―」(古典遺産の会編『往生伝の研究』新説書社、昭和四十三年)

西口順子氏は平安期の往生伝は往生伝の記述内容を分析しそのメルマ―クを「臨終行儀もさることながら、中心は奇瑞と夢告であつた」とされる。つまり中世の浄土教において行という立場よりも往生伝それぞれに見える奇瑞や夢告が当時の浄土教間における証であり、さらに法然、親鸞、一遍の登場において決定往生の証であつた奇瑞や夢告は不必要となりその根拠は彼等においては信が往生の決め手になつた為

であるとしている。

(20) 『浄土宗全書』8巻730頁

(21) なお明恵と法然の念仏観については平雅行稿「専修念仏の歴史的意義」(同著『日本中世の社会と仏教』所収) 参照。

(22) 『昭和新修法然上人全集』(『選択集』十六章) 349頁

(23) 平雅行稿「法然の思想構造とその歴史的位置」(同著『日本中世の社会と仏教』所収) 同書201頁

(24) 『昭和新修法然上人全集』(『選択集』十六章) 348頁

(25) この点藤堂恭俊氏は口称念仏の深勝性として不具自得の三昧発得という言葉をつかい念仏の奥行きと間口として三昧発得の位置づけをこころみているが、(藤堂恭俊稿「法然とその遺文にみられる三昧」(『同著『法然上人研究』一卷所収) この点は疑問がかんじられる。藤堂氏は「特に、念仏の行者にとつて三昧発得は決して必要条件ではないが、念仏の深勝性の故に、その可能性が否定されるものではない」とされており、念仏の深勝性という観点から三昧発得の事実を肯定された。又「選択本願の口称念仏は、三昧を発得しようと、発得しないと関わらず、往生を得せしめる正定業であり、誰でも、どこでも、いかなる動機によるとも、四威儀のすべてをとうして行じ得る実践で、しかもその時間的回数的多少いかにかわらないという行であればこそ、三昧発得をおもてだつてとりあげる余地がないのである。しかしこのことは不具自得の三昧発得を拒むことを意味しない。」とされた。しかし、藤堂氏が述べる「実践の深まり」による不具自得の三昧発得は結局のところ時間的、回数的な深まりの中でのものではかない。また法然の三昧発得に対して、「不具自得の三昧」と規定しても、観仏に對しての明確な規定がないため「観仏」の混同はまぬがれない。このように考えれば藤堂氏の見解は結局行の多少という「量的作善行為」

とした点に見仏を位置づけざるをえず、顕密仏教的な浄土教観とかわらないものとなるのではないか。重要な論点は顕密仏教にある見仏と法然の三昧発得の相違をおさえることが重要であって中世仏教における自らの心想における浄土の建立と数量的な念仏はどこまでも法然は否定したはずである。

- (26) 小原仁稿「往生伝と平安知識人―保胤と匡房の場合―」(『日本仏教』35号)

- (27) 榊田良弘稿「新発見の法然伝記―知恩講私記について」(『日本歴史』203号) 榊田は隆寛または隆寛の門弟の撰述であるとする。知恩講私記においては法然の徳を五にわけて讃嘆するのであるが、特に第四の決定往生の徳にいたってはこの夢想奇瑞においての往生の証とした意義が深くみられる。

- (28) 『隆寛律師の浄土教』遺文集 164頁

- (29) 同 65頁上

- (30) 中世の夢告等については西郷信綱『古代人と夢』(平凡社)をはじめ多くの研究の蓄積がある。慈円等の願文や中世の文書には夢告があらわされている。

- (31) 『浄土宗全書』15巻

- (32) 平井正戒著『隆寛律師の浄土教』遺文集63頁下

- (33) 平井正戒著『隆寛律師の浄土教』本論編229頁

- (34) 平井正戒著『隆寛律師の浄土教』遺文集29頁下

- (35) 同 63頁下

- (36) 『法然上人伝全集』442頁

また大橋俊雄氏は「九巻伝における往生伝と往生論」(『仏教論叢』29号)に、法然滅後において法然教団では往生伝の編纂を必要として、かかる「九巻伝」が性格的に往生伝とした形態をもつものであると指

摘される。

- (37) 『法然上人伝全集』34頁

- (38) 『隆寛略伝』浄全17巻

- (39) このようにみてゆくとともに隆寛は観仏行そのものを本意にしたのではないことがわかったが、聖光などは見仏や観仏の立場はあったが隆寛とは一線を画する。聖光は

A 念必見故得也 餘行不爾故失也(『浄全』10巻148頁)

B 今口称名号念仏行者所期見仏三昧以所期 其故口称念仏成就不就成就以三昧発得現身念仏成就云成就成就者見仏也(『浄全』10巻172頁)

とするように聖光の本意は、口称名号は念仏行者における三昧発得をめざしたものであり、この意味で隆寛がもった立場とは異なる。聖光においてはあくまでも目指したものは、称名念仏においてなしうる現世における見仏所期にあったわけであり、隆寛が他力廻向の解釈で定善行を許容した立場とは同質のものではない。この点法然の『三昧発得記』の流布がひとつのポイントとなるのではないか。思想や解釈の異なりもさることながら、著述の流布も門弟のあいだに異った解釈を生む一因となった。と考えられる。なお往生の見仏については石田瑞磨稿「念仏と見仏」(結城令聞頌寿記念「仏教思想史論集」のち石田瑞磨著『日本仏教思想研究』3巻所収)にくわしい。

(いとう しげき 文学研究科浄土学専攻博士後期課程)

(指導教員…福原 隆善教授)

二〇〇〇年十月十八日受理

